



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Teologiczny aspekt problematyki Boga we współczesnej polskiej poezji (na tle ogólnościowych tendencji literatury pięknej drugiej połowy XX wieku)

**Author:** Jerzy Szymik

**Citation style:** Szymik Jerzy. (1998). Teologiczny aspekt problematyki Boga we współczesnej polskiej poezji (na tle ogólnościowych tendencji literatury pięknej drugiej połowy XX wieku). "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" T. 31 (1998), s. 105-132



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

**KS. JERZY SZYMIK**

## **TEOLOGICZNY ASPEKT PROBLEMATYKI BOGA WE WSPÓŁCZESNEJ POLSKIEJ POEZJI (NA TLE OGÓLNOŚWIATOWYCH TENDENCJI LITERATURY PIĘKNEJ DRUGIEJ POŁOWY XX WIEKU)**

### **I. TEOLOGIA I LITERATURA. PRZYMIERZE ODNOWIONE**

Istotnym horyzontem rozważań i swoistym meta-kluczem hermeneutycznym niech będą dla naszej refleksji dwa fragmenty przemówień Jana Pawła II. Obydwa dotyczą organicznej wręcz więzi pomiędzy wiarą i kulturą, teologią i literaturą, więzi zakorzenionej w historii, aktualnej i mającej przed sobą przyszłość. Słowa Ojca Świętego są też jednym z najgłębszych teologicznie uzasadnień znaczenia tematu i zakresu poniższych dywagacji, które pod względem formy świadomie oscylują pomiędzy rygorem tekstu opisującego badania naukowe a swobodą eseju. „Świadomie”, ponieważ jeśli zgodzić się z formułą MaLuhana („Medium is a message”, a teologicznego jej odpowiednika moglibyśmy z powodzeniem szukać w tzw. „chrystologii Logosu”<sup>1</sup>), to warto i trzeba również w sferze językowo-genologicznej oddać specyfikę słowa tworzącego teologiczno-literackie pogranicze.

Wróćmy do zapowiedzianych słów Papieża. Oto 12 września 1983 roku, w Wiedniu, podczas spotkania z przedstawicielami nauki i sztuki Jan Paweł II następująco opisywał znaczenie sztuki, literatury i poezji dla ludzkości i dla Kościoła: „Tak jednostka, jak i społeczność potrzebują sztuki dla interpretacji świata i życia, dla rozjaśnienia epokowych wydażeń, dla ujęcia wielkości i głębi istnienia. Potrzebują sztuki, aby zwrócić się ku temu, co przewyższa sferę samej użyteczności i dopiero w ten sposób człowiek jest w stanie spojrzeć na samego siebie. Potrzebują literatury i poezji: słów łagodnych, a także proroczych i gniewnych, które częstokroć lepiej dojrzewają w samotności i cierpieniu. Według głębokiej myśli Beethovena, artysta poniekąd powołany jest do służby kapłańskiej. Także Kościół potrzebuje sztuki, nie tyle po to, ażeby zlecać jej zadania i w ten sposób zapewnić sobie jej służbę, ale przede wszystkim po to, aby osiągnąć głębsze poznanie *conditio humana*, wspańiałości i nędzy czło-

---

<sup>1</sup> W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 232–237.

wieka. Kościół potrzebuje sztuki, aby lepiej wiedzieć, co kryje się w człowieku: w tym człowieku, któremu ma głosić Ewangelię”<sup>2</sup>.

Kontynuacją wiedeńskiego przesłania, dostosowanego już wprost do skomplikowanej sytuacji świata lat dziewięćdziesiątych naszego stulecia, jest przemówienie Jana Pawła II do przedstawicieli świata kultury na Uniwersytecie Wileńskim z 5 września 1993 r. Prawdziwa to *magna charta* stosunków między wiarą a kulturą (czyli również na paralelnym piętrze refleksji między teologią a literaturą). Papież postulując cierpliwe i konsekwentne, oparte na wzajemnym szacunku wobec cudzej tożsamości, budowanie przestrzeni dialogu między kulturą i wiarą, dialogu dotyczącego problemów religijnych, etycznych i antropologicznych, wskazuje jasno na nadrzędny cel tej współpracy: „Odnowione «przymierze» między Kościołem i światem kultury, respektujące jednakże ich odrębność, wydaje się być rzeczą pilną i konieczną dla zrozumienia tych naszych trudnych czasów i rozpoznania kierunku, który należałoby obrać”<sup>3</sup>.

Rozumieć trudny czas, rozpoznać kierunek drogi... Czy współczesna literatura piękna – a przynajmniej niektóre z jej kart, zapisanych „w tych naszych trudnych czasach” – ułatwia współczesnej teologii to zadanie? I odwrotnie: czy dzisiejsza teologia pomaga dzisiejszej literaturze rozumieć i oceniać samą siebie? Jeśli **przymierze** ma być faktycznie i skutecznie **odnówione**, trzeba nowych interpretacji i nowych wyśłowień teologiczno-literackich więzi. Wówczas – jeszcze raz fragment wileńskiego przemówienia Papieża – „W rzeczywistości staje przed naszymi oczami świat z krwi i kości, bogaty w światła i cienie. To wymaga cierpliwości i wnikliwości spojrzenia”<sup>4</sup>.

## II. W KRĘGU INSPIRACJI. POEZJA ANGLOJĘZyczna

– W. H. AUDEN, E. BISHOP, S. HEANEY

Cierpliwość i wnikliwość spojrzenia powinny być bez wątpienia składowymi rzetelnego teologicznego wglądu w skomplikowaną, „bogatą w światła i cienie” właśnie, przestrzeń problematyki Boga współczesnej polskiej poezji. „Cierpliwą wnikliwość” badacza i interpretatora (teologa systematyka, teologa dogmatyka w tym wypadku) można i należy wesprzeć przez umieszczenie naszej refleksji na właściwym tle i w odpowiednim kontekście. Stanowiąc je będzie zarys konturów europejskich i ogólnoswiatowych tendencji poezji wielkiej, najnowszej. Podkreślmy: „zarys

<sup>2</sup> *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki*, Wiedeń, 12 IX 1983, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 209.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Przymierze między Kościołem i kulturą. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury (fragmenty)*, Uniwersytet Wileński, 5 IX 1993, „Tygodnik Powszechny” [dalej skrót: TP], 47 (1993) nr 47, s. 13.

<sup>4</sup> Tamże.

konturów” tylko, dosłownie parę kresek do portretu współczesnej „mowy wiązanej”. Nie tu miejsce, z oczywistych względów, na więcej. Ograniczymy się do przykładów poezji, by tak rzec, wiodącej i najbardziej – bodaj – charakterystycznej dla teologalnego wymiaru literatury końca XX wieku, a mianowicie poezji anglojęzycznej.

Dlaczego akurat wiersze w języku angielskim? Otóż głównie dlatego, że współcześnie jest to obszar literacki o punkcie ciężkości i zainteresowań wystarczająco odległym od tendencji subiektywistycznych, „ku-podmiotowych” (czego przykładem może być np. XX-wieczna poezja francuska). Językowi następcy Szekspira są generalnie (z niejednym wyjątkiem, rzecz jasna) nastawieni „ku-przedmiotowo”, obiektywistycznie. Stwarza to – jak wynika z licznych badań – większą szansę na tworzenie poezji metafizycznej<sup>5</sup>, linie wierszy stają się bardziej otwarte i podatne na teologiczną problematykę, a także bardziej zdolne do jej wyrażenia<sup>6</sup>. Poezja anglojęzyczna w drugiej połowie naszego wieku wywiera bodaj największy wpływ na poezję polską.

Pora na przykłady wierszy z tego właśnie kręgu dzieł literackich, świadomie nachylonych „ku obiektywizmowi”, „ku metafizyczności”, a będących sprzymierzeńcem i fundamentem poezji podejmującej problematykę teo-logizującą i teo-logiczną. Oto Wystan Hugh Auden i jego „Musée des Beaux Arts” z precyzyjną analizą problematyki cierpienia naturalnie przywołującą pytanie o sens (czyli o Boga...), godną „Starych Mistrzów” malarstwa, analizą-opisem, bez którego nie może się obejść nic co wielkie i autentyczne w literaturze XX wieku, stulecia wyjątkowej ekspresji bólu<sup>7</sup>:

## Musée des Beaux Arts

About suffering they were never wrong,  
The Old Masters: how well they understood  
Its human position; how it takes place  
While someone else is eating or opening a  
window or just walking dully along;  
How, when the aged are reverently, passionately  
waiting  
For the miraculous birth, there always must be  
Children who did not specially want it to happen,

## Musée des Beaux Arts

W sprawach cierpienia nigdy się nie pomylili  
Starzy Mistrzowie: jak dobrze rozumieli jego  
człowiecze  
Miejsce w świecie; to, że się zdarza zawsze w tej  
samej chwili,  
Gdy ktoś inny je, wietrzy izbę, albo gdzieś się  
ospale wleczę;  
Że, kiedy grono starców przykłęka ze czcią i  
nieśmiało,  
Czekając cudownych narodzin, muszą pętać się  
też na uboczu  
Dzieci, którym specjalnie na cudzie nie zależało,

<sup>5</sup> Por. J. Sz y m i k, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury*, Katowice 1996, s. 171–178 („„Metafizyczność” tekstu literackiego. Aspekt epistemologiczny i aksjologiczny”).

<sup>6</sup> Tamże, s. 182–184 („Obiektywizm, czyli kontemplacja przedmiotu”).

<sup>7</sup> W. H. A u d e n, *44 wiersze*, tłum. St. Barańczak, Kraków 1994, s. 52–53.

On a pond at the edge of the wood: They never forgot That even the dreadful martyrdom must run its course	Więc gonią się, rumiane, pod lasem na ślizgawce; Mistrzowie nigdy nie tracili z oczu Faktu, że najstraszniejsze męczeństwo spełnia się zawsze
Anyhow in a corner, some untidy spot  Where the dogs go on with their doggy life and the torturer's horse Scratches its innocent behind on a tree.	Gdzieś w zapuszczonym kącie najdalszego planu,  Gdzie psy są wciąż zajęte psim życiem, a koń oprawcy Ociera swój niewinny zad o pień platanu.
In Breughel's <i>Icarus</i> , for instance: how everything turns	Taki na przykład „Ikar” Brueghla: ta flegmatyczna
Quite leisurely from the disaster; the ploughman may	Z jaką wszystko odwraca wzrok od tragedii; oraz opodal
Have heard the splash, the forsaken cry,  But for him it was not an important failure; the sun shone	Mógł słyszeć plusk i samotny krzyk, ale uznał, że trzeba Machnąć ręką, że nie był to ważny upadek; słońce
As it had to on the white lega disappearing into the green	Rzucało normalny blask na białe nogi, niknące
Water; and the expensive delicate ship that must have seen	W zieleni wód; a misterny statek, precyzyjnie prujący fale,
Something amazing, a boy falling out of the sky,  Had somewhere to get to and sailed calmly on.	Choć widział ten dziw: młodzieńca spadającego z nieba, Miał swój punkt docelowy i płynął spokojnie dalej.

Oto Elizabeth Bishop i jakże charakterystyczny (genialny jednocześnie...) najbardziej współczesny ze współczesnych (w wyzbytej patosu delikatności) poetycki „dotyk” *mysterium amoris*, tajemnicy niezgłębionej, ale dziś (w arcydziełach przynajmniej) traktowanej z niezrównaną dyskrecją<sup>8</sup>:

## Filling station

Oh, but, it is dirty!  
– this little filling station,  
oil-soaked, oil-permeated  
to a disturbing, over-all  
black translucency.

## Stacja benzynowa

Ależ jest brudna ta mała  
stacyjka benzynowa,  
przesycona, nasiąkła olejem,  
że aż wszędzie przez nią prześwieca  
niepokojąca czern.

<sup>8</sup> E. B i s h o p, 33 *wiersze*, tłum. St. Barańczak, Kraków 1995, s. 96–99.

Be careful with that match!  
 Father wears a dirty,  
 oil-soaked monkey suit  
 that cuts him under the arms,  
 and several quick and saucy  
 and greasy sons assist him  
 (it's a family filling station),  
 all quite thoroughly dirty.

Do they live in the station?  
 It has a cement porch  
 behind the pumps, and on it  
 a set of crushed and grease –  
 impregnated wickerwork;  
 on the wicker sofa  
 a dirty dog, quite comfy.

Some comic books provide  
 the only note of color –  
 of certain color. They lie  
 upon a big dim doily  
 draping a taboret  
 (part of the set), beside  
 a big hirsute begonia.

Why the extraneous plant?  
 Why the taboret?  
 Why, oh why, the doily?  
 (Embroidered in daisy stitch  
 with marguerites, I think,  
 and heavy with gray crochet.)

Somebody embroidered the doily,  
 Somebody waters the plant,  
 or oils it, maybe. Somebody  
 arranges the rows of cans  
 so that they softly say:  
 ESSO-SO-SO-SO  
 to high-strung automobiles.  
 Somebody loves us all.

Uważaj z tą zapalką!  
 Ojciec wbity jest w brudny,  
 przetłuszczony na wskroś kombinezon,  
 ciskający go pod pachami;  
 pomaga mu kilku ruchliwych,  
 zadziornych, wyszmelcowanych  
 synów (stacja to własność rodziny),  
 wszyscy dość dokumentnie brudni.

Czyżby mieszkali na stacji?  
 Za pompami widnieje  
 cementowa weranda, na niej –  
 wygniecony wiklinowy komplet  
 mebli, impregnowany smarem;  
 na sofie z wikliny – pies,  
 brudny: widać, że mu wygodnie.

Jakieś zeszyty komiksów  
 są jedynym akcentem koloru –  
 swoistego koloru. Leżą  
 na dużej wyblakłej serwetce,  
 okrywającej taboret  
 (część kompletu), tuż obok  
 dużej włochatej begonii.

Czemu ni stąd ni zowąd  
 ta roślina? Czemu taboret?  
 Czemu, ach, czemu serwetka?  
 (Haftowana tak jakby w stokrotki  
 przetykane margerytkami;  
 szydełkowy szlaczek jest szary).

Ktoś wyhaftował serwetkę.  
 Ktoś podlewa roślinę,  
 czy też może oliwi. Ktoś  
 ustawia te rządki puszek  
 tak, że skandują cicho:  
 ESSO-SO-SO-SO  
 nerwowym samochodom.  
 Ktoś tu nas wszystkich kocha.

A w końcu i sam Seamus Heaney, Irlandczyk noblista z grudnia 1995 roku, i jego fenomenalna, przenikliwa i poruszająca analiza tradycji,

wierności i powołania drzemiącego w sercu, i we krwi z wiersza pt. „Digging”<sup>9</sup>:

## Digging

Between my finger and my thumb  
The squat pen rests; snug as a gun.

Under my window, a clean rasping sound  
When the spade sinks into gravelly ground:  
My father, digging. I look down

Till his straining rump among the flowerbeds  
Bends low, comes up twenty years away

Stooping in rhythm through potato drills

Where he was digging.

The coarse boot nestled on the lug, the shaft  
Against the inside knee was levered firmly.

He rooted out tall tops, buried the bright edge  
deep

To scatter new potatoes that we picked

Loving their cool hardness in our hands.

By God, the old man could handle a spade.  
Just like his old man.

My grandfather cut more turf in a day  
Than any other man on Toner's bog.  
Once I carried him milk in a bottle  
Corked sloppily with paper. He straightened up  
To drink it, then fell to right away  
Nicking and slicing neatly, heaving sods

Over his shoulder, going down and down  
For the good turf. Digging.

## Kopanie

Między kciukiem a palcem, przysadziste pióro  
Tkwi ściśle w garści, jakby dłoń była kaburą.

Pod moim oknem – czysty i zgrzytliwy  
Dźwięk ostrza szpadla, wbijanego w żwir.  
To ojciec; kopie. Patrzę z góry,

Póki napięty pałąk, grzbiet, znów się nie zegnies  
Między grządkami kwiatów i dżwignie  
dwadzieścia

Lat temu, kiedy niósł się w tym samym rytmie  
pochyleń

Poprzez poletko kartofli, kopiąc.

Bucior usadowiony na krawędzi ostrza,  
Trzonek jak dźwignia, wsparta o wewnętrzną  
stronę

Gdy ojciec wykorzeniał lęty, zanurzał błysk  
metal

W ziemię, wyrzucał z niej młode kartofle,  
któreśmy zbierali,

Ciesząc ręce ich zimną twardością.

Na Boga, stary umiał obracać łopatą.  
Całkiem jak jego stary.

Tyle torfu co dziadek naciąć w jeden dzień  
Nie umiał żaden kopacz na torfowisku Tonera.  
Raz przyniosłem mu mleka w butelce, zatkaanej  
Papierem zamiast korka. Wyprostował grzbiet,  
By się napić, i zaraz pochylił się znowu,  
Tnąc, odkrawając schludne bloki darni,  
odrzucając

Każdy przez ramię, docierając coraz  
Niżej, gdzie dobry torf. Kopiąc.

<sup>9</sup> S. H e a n e y, *44 wiersze*, tłum. St. Barańczak, Kraków 1994, s. 20–21.

The cold smell of potato mould, the squelch and Of soggy peat, the curt cuts of an edge	Zimna woń ziemniaczanej pleśni, plask i chlupot Płatów mokrego torfu, zwiezły chrzęst ostrza, kiedy
Through living roots awaken in my head.	Przecięło żywy korzeń – wszystko to budzi się w mózgu.
But I've no spade to follow men like them.	Ale nie mam łopaty, nie mogę być taki jak oni.
Between my finger and my thumb The squat pen rests. I'll dig with it.	Miedzy kciukiem a palcem, przysadziste pióro Tkwi w garści. Nim będę kopał.

Nie dajmy się zwieść pozorom. To znaczy podejrzeniu, że utwory Audena, Bishop i Heaney'a znalazły się na tych stronicach trochę przypadkowo, a jedynym – być może – uzasadnieniem ich tu obecności jest piękno... Podejrzenie pozornie wydaje się słuszne, wszak rozważania nasze mają dotyczyć problematyki Boga w utworach z poetyckiej półki współczesnych *belles-lettres*, a cytowane przed chwilą wiersze nie wychodzą literalnie poza horyzont, którego linię rysują cierpienie, miłość, wierność... Trudno jednak, przyznajmy, o bardziej „naturalne” tło dla problematyki Boga. Pytania dotyczące właśnie cierpienia, miłości, wierności stanowią konieczny horyzont teo-logiczny (!) i najwłaściwszy grunt zakorzenienia pytania o Boga, które to pytanie nigdy (jeśli stawia je żywy człowiek) nie jest pozbawione podtekstu egzystencjalnego. Bez tego kontekstu problem Boga jest problemem niemożliwym, a przynajmniej nie-ludzkim. Pytanie o sens (miłości, cierpienia, wierności...) jest bowiem ostatecznie pytaniem o Boga, czyli jest pytaniem teologicznym w najgłębszym swoim rdzeniu. Jest ono pytaniem o Boga w sposób absolutnie konieczny, to znaczy w sposób istotnie teologiczny. Pominiecie wymiaru teologicznego pytania o sens byłoby tragicznym spłaszczeniem problemu, wstępem do jego nihilistycznej redukcji. „Die Sinnfrage als Gottesfrage” – powtórzmy za Kasperem, Lotzem, Pausem, Nossolem<sup>10</sup>.

Innymi słowy: pragnienie wolności i potrzeba prawdy implikują pytanie o sens istnienia, które jest – źródłowo i finalnie – pytaniem o Boga. Jako takie zawiera ono w sobie pytania o szczęście i miłość, o ból i przemijanie. „Pytanie o prawdę i pytanie o wolność zawierają jednocześnie, jako pytania o byt, pytanie o Boga – są Bożymi pytaniami. Można więc z całą pewnością metody teologii Ojców przyporządkować jakiejś epoce i przez to wskazać granice tej teologii; pytania natomiast o prawdę i wolność są zawsze i wszędzie pytaniami niezbędnymi dla człowieka” – dowodzi kardynał Joseph Ratzinger<sup>11</sup>. W tym też znaczeniu zaprezen-

<sup>10</sup> A. N o s s o l, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 88.

<sup>11</sup> *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. H. Witczyk, Kielce 1994, s. 32. „Kiedy człowiek stawia



wane wyżej wiersze stanowią właściwy horyzont dla teologicznego aspektu Boga współczesnej polskiej poezji.

Jeśli zgadzimy się z tezą Zygmunta Kubiaka<sup>12</sup>, tezą rozróżniającą dwa opozycyjne wobec siebie kanony kulturowe cywilizacji: kulturę śródziemnomorską i scytyjską, to śródziemnomorskość kultury jawi się jako warunek *sine qua non* dla teo-logiczno-literackich problemów wpisanych w tekst sztuki słowa. Śródziemnomorskość, czyli – powtórzmy za Kubiakiem – pewien rodzaj szacunku dla tego, co osobowe, prywatne, intymne, rodzinne, pewien typ przyjaznego jednostce humanizmu konstruowanego na fundamencie pytań istotnych (w odróżnieniu od „scytyjskości”, czyli brutalizacji życia człowieka i problemów, sprowadzania osoby ludzkiej do wymiaru materialnego, niszczenia pierwiastka duchowego, produkcji przeróżnych odmian systemów kolektywnych, komunizujących i faszyzujących).

A więc pewien sposób ustawienia głosu – pewien rodzaj „metafizyczności” tekstu literackiego<sup>13</sup>, pewien rodzaj werytatywności, otwarcia na aksjologię i afirmację bytu – jest konieczny, by w ogóle była możliwa wewnątrzpoetycka artykulacja słowa BÓG i by było możliwe podjęcie problematyki Boga. Czyli konieczny jest język, w którym dałoby się TO wypowiedzieć, wyśpiewać, wysłowić!! Dodajmy rzecz niesłychanie istotną, jedną z podstawowych, podskórnych tez tego szkicu i towarzyszącej mu meta-refleksji: obecność teologicznych aspektów problematyki Boga (choćby tylko pytań z tego zakresu”) decyduje o klasie dzieła, pozwala (obok, rzecz jasna, innych kryteriów) odróżnić sztukę od grafomanii, artyzm od rzemiosła, kulturę pro-ludzką od nie-ludzkiej.

Dlatego też „(...) jedynie możliwa oryginalność polskiej literatury zależeć będzie od przemyślenia podstawowych kwestii religijnych (...)” na jej kartach – twierdzi Czesław Miłosz<sup>14</sup>. Co zresztą się dzieje w wielu strefach polskiej literatury współczesnej i co wycinkowo chociaż zaprezentujemy teraz w kilku egzemplarycznie wybranych pasmach polskiej sztuki słowa.

Według jakiego klucza, według jakich kryteriów porządkować, prezentować ten teologiczny (o „problematykę Boga” wszak chodzi) nurt polskiej poezji? Choć bowiem dzisiejsza literatura polska nie jest wolna (jak

---

nieodzowne dla siebie pytanie, z którego nie może zrezygnować, a mianowicie pytanie o prawdę i o wolność, stawia wtedy pytania ontologiczne. Kwestia, w której tak wiele dziś nieporozumień – pytanie o sens istnienia, nie powstała z żadnego innego powodu, jak tylko z pragnienia wolności, którego nie da się oddzielić od człowieczej potrzeby prawdy. Nie można więc powiedzieć, że pytanie o sens istnienia należy tylko do określonej fazy duchowego rozwoju ludzkości, do metafizycznej epoki, którą A. Comte sklasyfikował w swojej regule trzech stadiów jako środkową fazę pomiędzy epoką mityczną a pozytywną, w której to, według niego, obecnie się znajdujemy i w której to metafizyczne pytanie od dawna jest przestarzałe”. Tamże, s. 31–32.

<sup>12</sup> Profesor Kubiak tezę tę wyłożył podczas audycji telewizyjnej pt. „Świat jest literaturą”, późną wiosną (maj-czerwiec) 1996 roku.

<sup>13</sup> Por. P. J a r o s z y ń s k i, *Metafizyka i sztuka*, Warszawa 1996, s. 127–131 („Poeci metafizyczni”); „*Metafizyczne*” w *literaturze współczesnej. Materiały z II Tygodnia Polonistów KUL*, red. A. Koss, Lublin 1992.

<sup>14</sup> *Przeciw poezji niezrozumiałej*, „Teksty Drugie” 1 (1990) nr 5–6, s. 151.

zresztą każda z nowożytnych) od tekstów (uproszcmy na użytek klarowności wyводу) a-religijnych czy też a-teizujących, to jednak stajemy szczęśliwie – próbując opisać nurt teologiczny polskojęzycznego piśmiennictwa literackiego – wobec swoistego *embarras de richesse*...

Wyberzemy więc jeden z możliwych modeli referowania tej problematyki: spróbujmy opisać przestrzeń teologicznych aspektów problematyki Boga we współczesnej polskiej poezji, koncentrując się na dwóch jej głównych filarach z końca wieku – Zbigniewie Herbercie i Czesławie Miłoszu. To bez wątpienia poeci, których wielkości i znaczenia nie trzeba dziś, pod koniec stulecia, dowodzić. Od Herberta do Miłosza, czyli od poetyckiej etyki zorientowanej metafizycznie do poetyckiej metafizyki zorientowanej etycznie. Na tych dwóch filarach wspiera się gospodarstwo **teologicznego** (-gizującego) nurtu polskiej poezji. W przestrzeni rozpiętej pomiędzy nimi tworzą lingwiści i konwertyci, Nowa Fala i „księża poeci”, postaci wybitnych poetek<sup>15</sup> i pokolenie bruLionu, cała plejada nazwisk i dokonań, z których najbardziej oryginalnym (w interesującym nas aspekcie) blaskiem świecą teksty ks. Jana Twardowskiego. A więc wybieramy trójkę: Herbert, Twardowski, Miłosz.

### III. W KRĘGU AKSJOLOGII – Z. HERBERT

Zbigniew Herbert jest poetą maksymalnego wyciszenia poetyckiego „ja” (jeśli to w rodzinie poetów w ogóle możliwe...) i ogromnej dyskrekcji („wzruszenie powściągnięte”) filozoficznej tonacji klasycyzujących wersetów. Autorowi „Barbarzyńcy w ogrodzie”, poecie-teologowi w obydwu, interesujących nas tu sensach „teologiczności” (i w znaczeniu obecności w tekstach różnego typu refleksji teologicznej, czyli uprawiania teologii „literackiej”, i w znaczeniu zajmowania się „problematyką Boga”) – „nie zdarza się zwrócić ku Bogu w bezpośredniej rozmowie jak ku przyjacielowi” – pisała na początku lat osiemdziesiątych E. Miodońska-Brookes<sup>16</sup>. Herbert w tej dziedzinie konsekwentnie stosuje logikę maski, kreując postacie, które „ustawia dopiero w kontekście, nieraz bardzo bezpośrednim, z Bogiem”<sup>17</sup>. Najsłynniejszą z nich jest, rzecz to znana, Pan Cogito, który – przejdźmy do przykładu wiersza – w ten sposób „opowiada o kuszeniu Spinozy”:

Baruch Spinoza z Amsterdamu  
zapraęął dosięgnąć Boga  
  
szlifując na strychu

<sup>15</sup> Jakby na potwierdzenie słuszności i absolutnego braku przesady w sformułowaniu: w trakcie opracowywania tego tekstu Królewska Akademia w Sztokholmie przyznała Wisławie Szymborskiej nagrodę Nobla za rok 1996!!!

<sup>16</sup> *Bóg i człowiek we współczesnej poezji polskiej. Cz. Miłosz i Z. Herbert*, w: *Wpływ Biblii na literaturę polską*, red. K. Bukowski, Kraków 1985, s. 135.

<sup>17</sup> Tamże.

soczewki  
przebił nagle zasłonę  
i stanął twarzą w twarz

mówił długo  
(a gdy tak mówił  
rozszerzał się umysł jego  
i dusza jego)  
zadawał pytania  
na temat natury człowieka

– Bóg gładził roztargniony brodę

– pytał o pierwszą przyczynę

– Bóg patrzył w nieskończoność

– pytał o przyczynę ostateczną

– Bóg łamał palce  
chrząkał

kiedy Spinoza zamilkł  
rzecze Bóg

– mówisz ładnie Baruch  
lubię twoją geometryczną łacinę  
a także jasną składnię  
symetrię wywodów

pomów jednak  
o Rzeczach Naprawdę  
Wielkich

– popatrz na twoje ręce  
pokaleczone i drżące

– niszczysz oczy  
w ciemnościach

– odżywasz się źle  
odziewasz nędźnie

– kup nowy dom  
wybacz weneckim lustrom  
że powtarzają powierzchnię

– wybacz kwiatom we włosach

– pijackiej piosence

– dbaj o dochody  
jak twój kolega Kartezjusz

- bądź przebiegły  
jak Erazm  
[...]
- uciszaj  
racjonalną furję  
upadną od niej trony  
i szernieją gwiazdy
- pomyśl  
o kobiecie  
która da ci dziecko
- widzisz Baruch  
mówimy o Rzeczach Wielkich
- chcę być kochany  
przez nieuczonych i gwałtownych  
są to jedyni  
którzy naprawdę mnie łakną.  
[...] <sup>18</sup>.

Gdzieś tu ma z pewnością swoje źródło słynna Herbertowska „potęga smaku”... Ale po kolei. Poeta nieprzypadkowo wybiera Spinozę na bohatera swego najciekawszego bodaj teologicznie wiersza. To niewątpliwie wpływy toruńskiego mistrza Herberta, Henryka Elzenberga, który twierdził, że Spinoza jest właśnie tym „nowoczesnym filozofem”, „z którym warto by pomówić w godzinę śmierci” <sup>19</sup>. Nie zapominajmy również, że spinozizm znajduje się u podłoża wielu teologicznych i teologicznych dylematów współczesności, a spór o rozumienie Boga w panteizującym systemie kosmicznej religijności Barucha, spór wokół pytania o zaszyfrowany ateizm w myśli Spinozy trwa po dziś dzień – co przypomniał Walter Kasper <sup>20</sup>.

W wierszu Herberta Bóg i filozof „przewrotnie” (ale nie tylko, „zamiana” ta posiada niejedno dno) zamieniają się rolami. Przenikliwie odczytuje tę figurę Karl Dedecius: „Człowiek stawia pytania ostateczne, boskie. Bóg udziela odpowiedzi codziennych, ludzkich. Spinoza pyta o pierwszą i ostatnią przyczynę. Bóg poucza go pobłaźliwie, iż rzeczy prawdziwie wielkie to dłonie, oczy, pożywienie, dom. Radzi mu poświęcić furję ślepego racjonalizmu” <sup>21</sup>. Rozmówca Barucha z amsterdamskiego strychu („zza zasłony”) okazuje się daleki od kryptopanteis-

<sup>18</sup> Z. Herbert, *Wybór wierszy*, Warszawa 1983, s. 180–182.

<sup>19</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 140 (notatka z „lato-jesień 1919 roku”).

<sup>20</sup> K. Kasper, dz. cyt., s. 34–35.

<sup>21</sup> K. Dedecius, *O Polsce, Europie, literaturze*, Wrocław 1996, s. 43.

tycznej zasady *Deus sive natura*<sup>22</sup>. To raczej – jak w „Rozmyślaniu Pana Cogito o odkupieniu” – Bóg Wcielenia, Ten, który zszedł „nisko” i „przysłał Syna”, który „bratał się krwią”. Bóg, który doświadczył „przebitych dłoni” i „zapachu strachu”<sup>23</sup>.

Te teologiczno-dogmatyczne treści prowadzą obecną w tekstach Z. Herberta „literacką” teologię w stronę impulsów etycznych, ku „prze-strzeni moralnej”. Gdzieś tu właśnie biją źródła wspomnianej już „potęgi smaku”, przyczyny intelektualno-etycznej wybredności poety<sup>24</sup>. Trafne okazuje się w tym kontekście spostrzeżenie Marka Skwarnickiego sprzed czterdziestu już prawie lat: „Herbert nie jest autorem z rodziny patriotów-historiozofów, jest **obroncą autonomii moralnej pojedynczego człowieka**”<sup>25</sup> (podkr. J. Sz.). Jest to etyka „klasycznej dzielności”, świadectwa i wierności moralnym powinnościom... Na tej ostatniej „wspiera się istnienie osoby”<sup>26</sup>. Warto być wiernym za każdą cenę, uzasadnienia i sankcje tej postawy sięgają bowiem samych korzeni metafizyki i mają teo-logiczne konsekwencje. Dlatego „przesłanie” Pana Cogito i Herberta brzmi następująco:

„powtarzaj wielkie słowa powtarzaj je z uporem  
jak ci co szli przez pustynię i ginęli w piasku

a nagrodzą cię za to tym co mają pod ręką  
chłostą śmiechu zabójstwem na śmietniku  
[...]

Bądź wierny. Idź”<sup>27</sup>.

Występuje tu sprzężenie zwrotne: konkretny kształt etyki jako konsekwencja metafizyki, a także odwrotnie – doświadczenie etyczne jako doświadczenie metafizyczne, religijne, jako „dotyk Boga”, jako wejście w ściśle już T E O-logiczną problematykę. To bardzo charakterystyczne dla najwyższych rejestrów współczesnej polskiej poezji, których Herbert jest jednym z najznakomitszych reprezentantów: wyraźnie obecny oryginalny wymiar etyczny, „przeświadczenie o obecności sacrum i możliwości wejścia w sferę jego oddziaływania”<sup>28</sup>. Jak podkreślają specjaliści w tej dziedzinie badań, współczesna poezja polska ocaliła („w sobie” i „dla świata”) prawdę-przesłanie o fundamentalnym dla kultury europejskiej znaczeniu, a mianowicie doświadczalnie zweryfikowaną tezę, którą na początku ostatniej dekady XX wieku K. Dybciak sformułował następu-

<sup>22</sup> Kasper, dz. cyt., s. 33.

<sup>23</sup> Herbert, dz. cyt., s. 183.

<sup>24</sup> Tamże, s. 194–195.

<sup>25</sup> M. Skwarnicki, *Wygany Arkadyjczyk*, TP 11 (1957) nr 44.

<sup>26</sup> Miodońska-Brookes, dz. cyt., s. 137.

<sup>27</sup> Herbert, dz. cyt., s. 197; Dedecius, dz. cyt., s. 51.

<sup>28</sup> K. Dybciak, *Posłowie*, w: *Być poetą. Antologią poezji dla maturzystów*, red. J. B. Wójcik, D. Barański, wyb. J. B., Wójcik, Gorzów Wlkp. 1992<sup>2</sup>, s. 287–289; tenże, *O polskim etosie. Dyskusja o szansie polskiej kultury*, TP, 36(1982) nr 49, s. 3; por. S. Sawicki, *Ethos literatury polskiej*, TP 36 (1982) nr 1–21, s. 3.

jako: „Religia chrześcijańska okazuje się trwałą podstawą wartości i najskuteczniej przywraca sens światu pełnemu nonsensownych zdarzeń”<sup>29</sup>.

#### IV. W KRĘGU PARADOKSU – J. TWARDOWSKI

Pomiędzy etyką a metafizyką... Pomiędzy Herbertem a Miłoszem. Co nie znaczy, oczywiście, że Herbert nie jest „metafizyczny”, a Miłosz – „etyczny”. „Pomiędzy” mieści się – co już zostało zaznaczone wcześniej – wiele kart polskiej poezji najnowszej. Tu należałoby umieścić twórczość literacką Wojtyły i Szymborskiej, wielkich konwertytów (Kamieńska, Brandstaetter), tragicznych poszukiwaczy sensu (Lechoń), najwybitniejszych księży poetów (Pasierb), młodej poezji „trzydziestolatków”<sup>30</sup>, Frondy, Brulionu, dojrzewających przedstawicieli „Nowej Fali” lat siedemdziesiątych (Barańczak, Zagajewski, Kornhauser, Krynicki). Są tu teksty cudownie klasyczne, także ocierające się o nihilistyczną „krawędź” języka, chłodne, świetliste, nierzadko pełne metafizycznego ognia<sup>31</sup>. Na szczególne wyróżnienie zasługuje niewątpliwie ksiądz Jan Twardowski.

Mistrz Jan opublikował przed kilkoma miesiącami tom pt. *Niebieskie okulary*<sup>32</sup>, zbiór wierszy dawnych i nowych, będący jednocześnie znakomitym przeglądem teologiczno-literackiej problematyki pojawiającej się w tej poezji przez kilka dziesiątków lat. Jej bogactwo rozszczerzone w tysiącach wersetów jest tu oglądane przez niebieskie okulary właśnie, przez teologiczno-eschatologiczne „kolorowe szkiełko” serca... Cała rzeczywistość jest w tych wierszach postrzegana konsekwentnie przez pryzmat **problemu Boga**. I dlatego też błękitnieje w tej perspektywie wizji i myśli.

Teksty Twardowskiego cechuje nieodmiennie spora dawka nieufności do teologii profesjonalnej, zwłaszcza w jej neotomistyczno-scholastycznym wydaniu. Intelktualne i egzystencjalne postawy przetworzone w figury poetyckie postawy i figury, które pojawiają się wówczas, gdy linie tych wierszy dotyczą teologii to głównie apofatyzm i paradoks, także realizm wyrażany wiernością wobec przyrodniczego szczegółu. Stał się (i jest) Twardowski przewodnikiem wielu, a najlepszą egzemplifikacją jego predylekcji, artystycznej siły, a też fobii i grymasów w tej – teologiczno-literackiej *par excellence* – przestrzeni polskiej poezji, w której królują bezdyskusyjnie jego wiersze, jest utwór pt. *Wyjaśnienie*:

Nie przyszedłem pana nawracać  
zresztą wyleciały mi z głowy wszystkie mądre kazania

<sup>29</sup> Dybica k, *Posłowie*, s. 289.

<sup>30</sup> J. Sikora, „Przejrzysty, Nieogarniony...”. *Bóg w młodej poezji polskiej*, „Arka” 9 (1991) nr 4, s. 42–51.

<sup>31</sup> A. Szymborska, *Święte słowo świata*, „Przegląd Powszechny” 113 (1996) nr 5(897), s. 132, 214–220 (rec. „Czerwonego jabłuszka” Krzysztofa Karaska).

<sup>32</sup> Kraków 1996.

jestem od dawna obdarty z błyszczenia  
 jak bohater w zwolnionym tempie  
 nie będę panu wiercić dziury w brzuchu  
 pytając co pan sądzi o Mertonie  
 nie będę podskakiwał w dyskusji jak indor  
 z czerwoną kapką na nosie  
 nie wypiękniję jak kaczor w październiku  
 nie podyktuję łez, które się do wszystkiego przyznają  
 nie zacznę panu wlewać do ucha świętej teologii łyżeczką

po prostu usiądę przy panu  
 i zwierzę swój sekret  
 że ja, ksiądz  
 wierzę Panu Bogu jak dziecko<sup>33</sup>.

## V. W KRĘGU METAFIZYKI – CZ. MIŁOSZ

Inaczej ma się rzecz z teologicznym aspektem problematyki Boga obecnym w najbardziej „metafizycznym skrzydle” polskiej poezji. Ten obszar daleki jest od „wiary dziecka”, pełno tu dysput i gorączki poszukiwań. Najznakomitszym współczesnym przedstawicielem tej literatury jest Czesław Miłosz. Jemu też z racji rangi teologiczno-dogmatycznego wymiaru jego poezji wypada poświęcić najwięcej uwagi.

### a. Ten, „Który Jest”

Miłosz jest pisarzem, który wielokrotnie na kartach swego dzieła daje świadectwo (nierzadko w sposób zawołowany, dyskretny – wyraźny i czytelny często dopiero kontekstualnie) swojej wiary w istnienie i działanie Boga. Dałoby się niewątpliwie opisać jego dzieło jako ciąg „różnych wysłowień Wiecznej Tajemnicy”<sup>34</sup> Bytu (która – mimo wielu niejasności i świadomie kreślonych meandrów, jakimi płyną Miłoszowe teksty – najczęściej dotyczy samego Boga) i wszelkiego bytu istniejącego trwale (ponad przemijalnością) i naprawdę (nie „na niby”, pozornie) dzięki i w „ponadziemskim spojrzeniu”<sup>35</sup> Stwórcy. Szczery „aż do bólu”, Miłosz przyznaje się do wątpliwości, odejść i powrotów, także do pokus selektywnego traktowania wiary<sup>36</sup>. Ale w najwyższych artystycznie

<sup>33</sup> Tamże, s. 50.

<sup>34</sup> A. F i u t, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Paryż 1987 [dalej skrót: MW II], s. 32.

<sup>35</sup> „Myśli też [jeden z bohaterów »Osobnego zeszytu« – przyp. J. Sz.], że słowo przeszłość nic nie znaczy, bo jeżeli on tak mocno trzyma przed oczami tych troje [osoby pamiętane z odległych czasowo wspomnień – przyp. J. Sz.], to cóż mówić o p o n a d z i e m s k i m s p o j r z e n i u [podkr. J. Sz.]”. Cz. M i ł o s z, *Hymn o Perle*, Kraków–Wrocław 1983 [dalej skrót: HP], s. 64.

<sup>36</sup> „Być może w mojej poezji można znaleźć wiersze, którym ktoś z punktu widzenia katolickiego nic nie może zarzucić, inne co do których można by mieć pewne zastrzeżenia teologiczne, ale to są głosy, które mam w sobie, i które – myślę – każdy z nas nosi dzisiaj w sobie. Na przykład sprawa wiary i niewiary w każdym człowieku. Zdarza się tak?” M i ł o s z, *Pamięć ran*, TP 35 (1981) nr 3,

i najważniejszych treściowo poziomach swojej poezji i prozy zbliża się w formach wyznania Istniejącego<sup>37</sup> do modlitewnego języka mistyków: „Gdyby nie moja pobożność dziecka wychowanego w katolicyzmie i zdolność do modlitwy w wieku dojrzałym, nie dałbym rady, zginąłbym dziesięć razy. Na pograniczu modlitwy, to jest przy zgęszczonej uwadze, nawiedzany byłem, z rzadka, w ważnych chwilach życia, przez rodzaj intuicyjnego jasnowidzenia, kiedy ukazywała się na mgnienie moja przyszłość. (...) wierzyłem, że mam miejsce w boskim planie i prosiłem o zdolność wypełnienia czekających mnie zadań (...)”<sup>38</sup>; „Tylko Bóg może mnie ocalić, bo wzbijając się ku niemu, wznoszę się ponad siebie, a prawdziwa moja esencja jest nie we mnie, ale ponad mną. Jak pajęczek wspinam się po nitce i ta nitka jest najniewątpliwiej i wyłącznie moja, zaczepiona tam, skąd przyszedłem i gdzie przebywa Ty przemawiające do mnie na Ty”<sup>39</sup>; „Prowadziła mnie Ręka. Nic o niej nie wiem poza tym, że zbyt cudownie działa, inspirując przyjaznych nam ludzi, aby wątpić o jej istnieniu”<sup>40</sup>.

Bóg Miłosza to, owszem, wszechpotężny i straszliwy

„(...) Bóg skalnych wyżyn i gromów,  
Pan Zastępów, kyrios Sabaoth”,<sup>41</sup>

to także kenotyczny *Deus Absconditus*, z cechami Boskiego Oblicza portretowanego piórem Simone Weil, ale to również Bóg Opatrzności, którego *pronoia*<sup>42</sup> jest realna i faktyczna, aczkolwiek funkcjonująca w wymiarze innym niż rachunki ludzkich strat i zysków<sup>43</sup>. Kilkakrotnie

s. 1. Rozmówca Miłosza (J. Turowicz) odpowiada na ostatnie pytanie „Na pewno” (tamże), ale z wyznaniem Poety koresponduje szczególnie oryginalna teoria J. B. Metza (*Niewiara jako problem teologiczny*, tłum. L. Bienkowski, „Concilium” 1–2 [1965–66] z. 1–10, s. 429–441) na temat granicy między wiarą i niewiarą przebiegającej przez serce każdego człowieka.

<sup>37</sup> Dla Miłosza, wzorem Księgi Wyjścia (3, 14–15) oraz zgodnie z jego tomistycznymi preferencjami filozoficznymi, Bóg JEST przede wszystkim TYM, KTÓRY JEST: *Nieobjęta Ziemia*, Paryż 1984 [dalej skrót: NZ], s. 77–83, 90–91, 95; *Rok myślowy*, Kraków 1991 [dalej skrót: RM], s. 64, 245; *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Paryż 1980<sup>2</sup> [dalej skrót: WNZ], s. 59 n, 71, 74–75, 136; *Zaczynając od moich ulic*, Paryż 1985 [dalej skrót: ZMU], s. 268–269, 274–277. Por. MW I, s. 147–148; J. S a d z i k, *Przesłanie Hioba*, w: *Księga Hioba*, tłum. z hebrajskiego i wstęp Cz. Miłosz, Paryż 1980, s. 26.

<sup>38</sup> RM, s. 94. Zdania te formułuje Miłosz w ostrej i świadomej opozycji wobec „nihilizujących” tendencji sobie współczesnych: „Według Sartre’a, ktokolwiek postuluje, że wszechświat jest zainteresowany jego istnieniem, to jest, że jego własne istnienie ma grunt metafizyczny, jest łajdakiem (*salaud*). Gdyż powinniśmy sobie uświadomić, że gruntem naszym jest nicość, warunek naszej absolutnej wolności. (...) byłem typowym *salaud*”. Tamże.

<sup>39</sup> WNZ, s. 59.

<sup>40</sup> *Rodzina Europa*, Paryż 1986<sup>3</sup>, s. 240.

<sup>41</sup> „*Oeconomia divina*”, w: *Wiersze*, t. I–II, Kraków–Wrocław 1985 [dalej skrót: W II], s. 196.

<sup>42</sup> *Księga Mądrości*, tłum. z greckiego, koment. i przedm. Cz. Miłosz, Paryż 1989, s. 151.

<sup>43</sup> Problematyka teologicznej refleksji nad Opatrznością w dziele literackim Miłosza zasługiwałaby na oddzielną rozprawkę. „Mała bibliografia” tego zagadnienia: NZ, s. 115–118; W II, s. 87, 91, 216; *Dalsze okolice*, Kraków 1991 [dalej skrót: DO], s. 64–65; Cz. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, wyb., oprac. i wstęp J. Gromek, Kraków 1989<sup>1</sup> [dalej skrót: MP I], s. 74–84; Cz. Miłosz, T. Merton, *Listy*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1991 [dalej skrót: LJ], s. 25, 48; RM, s. 86; Cz. Miłosz, *Dziedzictwo diabła* (rozmowa, J. Tischner, J. Gowin, M. Okoński i in.), „Znak” 45 (1993) nr 7, s. 136?; A. St. K o w a l c z y k, *Miłosza „Dolina Issy” wobec horyzontu oczekiwań*



przedrukowuje Poeta w swych książkach tłumaczone przez siebie wersety Davida Herberta Lawrence'a:

„Tylko to jest ważne: mieszkać u Boga żywego,  
być jednym ze stworzeń w domu,  
którym włada Bóg życia”<sup>44</sup>.

Bóg Życia i Istnienia to Bóg chrześcijański, „Bóg w Trójcy Świętej Jedyny”. Miłosz „odgrzewa” i uwspółcześnia teologiczne spory toczące się wokół pojęć *ousia* i *hypostasis*, cytuje i analizuje cały szereg orto- i heterodoksyjnych<sup>45</sup> poglądów na temat sformułowanego podczas starożytnych soborów dogmatu trynitarnego, odslania stare i nowe trudności trynitarniej wiary<sup>46</sup>, ale przede wszystkim – jak czytamy w wierszu, w którym wolno się domyślać sporej dozy identyfikacji podmiotu lirycznego z Autorem – „gorliwie pracuje”

„(...) na dzień zrozumienia  
Czy choćby na sekundę, kiedy objawia się  
(...) **ci trzech w jedyności swojej**”<sup>47</sup> [podkr. J. Sz.].

Bóg Miłosza jest – jako trynitarny – przede wszystkim Bogiem Jezusa Chrystusa, Bogiem obecnym dla człowieka „po ludzku”, Bogiem, „który się wcielił, aby zaznać naszego głodu i naszego bólu”<sup>48</sup>. Trynitologia<sup>49</sup> i chrystologia nadają teologii wymiar – w tym stopniu charakterystyczny wyłącznie dla chrześcijaństwa – „bezpieczeństwa”, ciepła, miłości; utwierdzają źródłowo wspólnotowy aspekt religii Nowego Testamentu: „współżycie żywych i umarłych, świętych obcowanie, dialog, wstawienictwo”<sup>50</sup>.

odbiorcy, „Przegląd Powszechny” 102 (1985) nr 3, s. 420; P. Lisicki, *Manichejczyk i trapista*, „Znak” 45 (1993) nr 1, s. 136.

<sup>44</sup> Pax, NZ, s. 28; Cz. Miłosz, *Mowa wiązana*, Warszawa 1986, s. 268.

<sup>45</sup> Por. na przykład Miłoszową analizę trynitologii Williama Blake'a i Emanuela Swedenborga, a także wiele kart *Doliny Issy* poświęconych trynitarniej problematyce (E. Czarnicka, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, New York 1983 [dalej skróć: PŚ I], s. 299). Również: Cz. Miłosz, *Ogród nauk*, Paryż 1981<sup>2</sup> [dalej skróć: ON], s. 48–49, 52; tenże, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982 (wyd. 1 krajowe) [dalej skróć: ZU], s. 158; WNZ, s. 26.

<sup>46</sup> Na przykład: ZU, s. 228–230.

<sup>47</sup> „Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada”, W II, s. 253.

<sup>48</sup> WNZ, s. 64. „Ciepła, ludzka obecność Boga, (...) abyśmy nie byli skazani na wysilone zwracanie oczu ku górze, ale mogli karmić się słowem wymówionym przez usta takie jak nasze. I Bóg-człowiek nie jest jednym z nas w chwilach naszej pychy i chwały, ale jednym z nas w nieszczęściu, w niewolnictwie, w strachu przed śmiercią”. Tamże.

<sup>49</sup> Swoiście „podwójna” w następującej refleksji Miłosza: „On [Bóg-człowiek – przyp. J. Sz.] ma prawo nadal głosić: «jestem miłością»; Syn, a obok niego Matka, matka odwieczna, zawsze bolejąca nad cierpieniem swego dziecka, opiekunka, orędowniczka – i tak dogmat Trójcy niepostrzeżenie przepływa w wyobraźni w inny, niesformułowany dogmat Trójcy: Ojca, Matki i Syna”. WNZ, s. 65.

<sup>50</sup> Tamże.

## b. Misterium Ojca

Refleksja w zakresie *de Deo Uno et Trino* (teo-logia, trynito-logia) stanowi teologiczno-dogmatycznie konieczny, genetyczny niejako fundament teologii stworzenia. Trójjedyny Bóg życia i istnienia, który JEST, jest źródłem wszystkiego, co jest<sup>51</sup>. To Bóg Jezusa Chrystusa, „*per quem omnia facta sunt*” – jak dwukrotnie powtarza Miłosz w „Metafizycznej pauzie” za łacińską wersją Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego<sup>52</sup>. „*Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis*” – przytacza w tym samym miejscu, celu i kontekście kolejne zdanie *Credo*<sup>53</sup>. Ten chrystologiczny wymiar teologii stworzenia decyduje – zdaniem Noblisty – o geocentrycznym i antropocentrycznym punkcie ciężkości dzieła Boskiej Kreacji. Chrześcijańskie postrzeganie i rozumienie rzeczywistości, wymagające – twierdzi Poeta – „wizji geocentrycznej i antropocentrycznej”<sup>54</sup>, jest konsekwencją ustawionej „protologicznie” przez Stwórcę hierarchii bytów. Jezus Chrystus, „przez którego wszystkie rzeczy zostały uczynione”<sup>55</sup>, jest więc w jednej z możliwych perspektyw teo- i antropologicznych „archetypem człowieczeństwa w łonie samego Boga”<sup>56</sup>, kluczem do „zrozumienia” Stworzenia i Zbawienia, a także – zdaniem Miłosza: przede wszystkim – ontologiczną podstawą jedności i niepowtarzalności każdej bez wyjątku ludzkiej osoby<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Por. MW I, s. 32; J. M o l t m a n n, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, wst. J. Bolewski, Kraków 1995, s. 145–194; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 [dalej skrót: KKK] 279–324; A. Ganoczy, *Schöpfungslehre*, w: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, hrsg. v. W. Beinert, Bd. I, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995, s. 363–495; t e n ż e, *Stwórca człowiek i Bóg Stwórca*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1982, s. 103–146; G. L. M ü l l e r, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995, s. 213–223; D. S a t t l e r, T. S c h n e i d e r, *Schöpfungslehre*, w: *Handbuch der Dogmatik*, hrsg. v. T. Schneider, Düsseldorf 1992 Bd I, [dalej skrót: HdD], s. 206–236.

<sup>52</sup> MP I, s. 76, 83. Miłosz tłumaczy (tamże, s. 77) tę formułę jako „przez którego wszystkie rzeczy zostały uczynione” (polska wersja liturgiczno-katechizmowa: „przez Niego wszystko się stało”). Por. J I, 3; Kol 1, 16; KKK 331.

<sup>53</sup> MP I, s. 77. Tłumacząc je (tamże): „Który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z niebiosów”.

<sup>54</sup> Tamże, s. 76. Por. KKK 343, 358; G a n o c z y, „*Stwórca człowiek...*”, s. 129–133 („Antropocentryzm stwórczego działania Boga”).

<sup>55</sup> W wierszu pt. „*Stare kobiety*” (Cz. M i ł o s z, *Kroniki*, Paryż 1987 [dalej skrót: Kr], s. 23) jest mowa o „Pantokratorze” (tytuł ten występuje w utworze zamiennie z określeniem „Wszystkoładny”),

„W którym zostało stworzone cokolwiek jest, na niebie i na ziemi,

Któremu poddano atom i miarę galaktyk”.

<sup>56</sup> MP I, s. 83. Którą to zresztą też Miłosz wienyć ostrożnie pytańnikiem. Aczkolwiek niedaleko stąd do sformułowania z *Gaudium et spes* (KDK 22): „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”. Por. KKK 359.

<sup>57</sup> Fundamentem idei wielkości człowieczeństwa – pisze Fiut (MW I, s. 142) przy okazji analizy i opisu założeń literackiej antropologii Miłosza (tamże, s. 139–143: „Wobec ludzkości”) – jest tu „suwerenna jednostka, z jej własnym światem wyobrażeń, myśli i uczuć. Jakiś Adam, czyli ktoś niepowtarzalny, jedyny, wyodrębniony imieniem, zwracał się do równie pojedynczej Ewy. Czego korzenie, rzecz prosta, w religii: Dziecko Boże nie mogło być anonimem, kimkolwiek, cyfrą ogólnego rachunku; przeciwnie – wywyższone nad inne stworzenia, naznaczone charyzmatem nieśmiertelności i obdarowane miłością Stwórcy – stanowiło centrum wszechświata”. Por. KKK 357, 362.

Charakterystyczna nietrwałość i przemijalność stworzenia (najbardziej bolesna w przypadku człowieka, który jest centrum dzieła Kreacji), dotkliwa i doświadczana w każdym ludzkim „byciu”<sup>58</sup> – choć na chwałę Stwórcy

„Gloria, gloria śpiewają istniejące rzeczy”<sup>59</sup> –  
– staje się w chrystologicznej optyce „poważnym argumentem za istnieniem Boga”<sup>60</sup>. „Stworzenie bowiem bez Stwórcy zanika”<sup>61</sup> ... Z wielu przyczyn, również dlatego, że

„(...) tylko On potrafi spisać rejestr bólu,  
Pogodzenia, błogości, grozy i ekstazy”<sup>62</sup>.

Bez Boga owe cenne, ważne, istotne dla człowieczego bytu i egzystencji doznania „rozplynęłyby się w nicości”<sup>63</sup>, a kruchość stworzenia nie znalazłaby swej ocalającej racji.

Reflektując teologiczny aspekt problematyki Boga, wypada podkreślić jej wybitnie chrześcijańską strukturę (strukturę, bo w treściowych detalach bywa już różnie) w twórczości Miłosza. Jako ilustrację warto zaprezentować „tryptyk trynitarny”, zawierający arcyinteresujące tezy teologiczne wyrażone w formie artystycznej o poziomie godnym Nagrody Nobla.

Przypomnijmy zresztą tytułem wprowadzenia prawdę i zasadę doskonale znaną teologii chrześcijańskiej: problem Boga jest podstawowym (a w pewnym sensie jedynym!) problemem teologii. Również teologii „literackiej” – jeśli ta ma być traktowana jako autentyczna i merytorycznie pełnoprawna teologia. I właśnie z punktu widzenia tożsamości chrześcijańskiej teologii trzeba się zgodzić z tezą tak oto sformułowaną przez Kaspera: „Odpowiedzią na współczesny problem Boga i sytuację nowożytnego ateizmu jest tylko Bóg Jezusa Chrystusa, trynitarnie wyznanie

<sup>58</sup> W „*Stwarzaniu świata*” (Cz. Miłosz, *Dalsze okolice*, Kraków 1991. [dalej skrót: DO], s. 9) pod powłoką quasi-satyrycznej formy wiersza czai się groza ulotnej przygodności co dopiero stworzonych – świata i ludzi:

„Gdyby tylko to wszystko trwało. Ale gdzież tam.  
Mieni się, mija, krąży w bańce mydlanej  
Razem z inwokacją Niebian do śmiertelnych:

«O lekkie plemię, jakże się nad tobą nie litować!  
Twoje kolorowe szmaty, twoje tańce,  
Niby to wyuzdane a tylko żałosne,  
Lustra w których zostaje twarz z kolczykami,  
Malowane powieki, rzęsy ułudne.  
Tak nie mieć nic prócz miłosnego święta!  
Jaka słaba obrona przeciw otchłani!»”.

Por. NZ, s. 101.

<sup>59</sup> „*Stwarzanie świata*”, DO, s. 8.

<sup>60</sup> „*Argument*”, Kr, s. 28. Por. A. F i u t, *Moment wieczny. O poezji Czesława Miłosza*, Warszawa 1993 (wyd. 1 krajowe poszerzone) [dalej skrót: MW II], s. 255.

<sup>61</sup> KDK 36; KKK 308; J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae* 22.

<sup>62</sup> „*Argument*”, Kr, s. 28.

<sup>63</sup> MW II, s. 255.

wiary; istotne jest wydobycie go na nowo z pokątnego bytu i uczynienie zasadą całej teologii”<sup>64</sup>.

Co ma w tej sprawie do powiedzenia dzieło naszego Noblisty?

Na początek niesłychanie gęsty semantycznie i teologicznie – utwór pt. „*Oeconomia divina*” (Berkeley, 1973 rok), który podejmuje refleksję nad szczytem (lub – zależnie od perspektywy – dnem) Apokalipsy XX wieku<sup>65</sup>. Jest poświęcony Bogu Ojcu, a właściwie konsekwencjom Jego nieobecności, owocowi „pseudowolnych” (grzesznych) decyzji nowożytnego człowieka. Katastrofizm przybiera tu kształt eschatologii grozy („*Katastrophismus verwandelt sich in die schrecklichste Eschatologie*”)<sup>66</sup>. Dokonuje się apokaliptyczna, eschatologiczna katastrofa – pod wpływem bez-Bożności ze świata **w y c i e k a i s t n i e n i e**:

„Nie myślałem, że żyć będę w tak osobiwej chwili.  
Kiedy Bóg skalnych wyżyn i gromów,  
Pan Zastępów, kyrios Sabaoth,  
Najdotkliwiej upokorzy ludzi,  
Pozwoliwszy im działać jak tylko zapragną,  
Im zostawiając wnioski i nie mówiąc nic.  
Było to widowisko niepodobne, zaiste,  
Do wiekowego cyklu królewskich tragedii.  
Drogom na betonowych słupach, miastom ze szkła i żeliwa,  
Lotniskom rozleglejszym niż plemienne państwa  
Nagle zabrakło zasady i rozpadły się.  
Nie we śnie ale na jawie, bo sobie odjęte  
Trwały jak trwa to tylko, co trwać nie powinno.  
Z drzew, polnych kamieni, nawet cytryn na stole  
Uciekła materialność i widmo ich  
Okazywało się pustką, dymem na kliszy.  
Wydziedziczona z przedmiotów mrowiła się przestrzeń.  
Wszędzie było nigdzie i nigdzie, wszędzie.  
Litery ksiąg srebrniały, chwiały się i nikły.  
Ręka nie mogła nakreślić znaku palmy, znaku rzeki, ni znaku ibisa.  
Wrzawą wielu języków ogłoszono śmiertelność mowy.  
Zabroniona była skarga, bo skarżyła się samej sobie.  
Ludzie, dotknięci niezrozumiałą udręką,

<sup>64</sup> Dz. cyt., s. 5.

<sup>65</sup> W II, s. 196. Por. MW I, s. 106–107.

<sup>66</sup> J. S. Pasierb, *Dichter als Zeugen des Glaubens. Polnische religiöse Lyrik des 20. Jahrhunderts*, w: *Deutsch-polnische Universitätstage. Vorträge, Reden und Ansprachen eines Symposiums im November 1988*, hrsg. v. B. Schultze, K. Sauerland, Mainz 1989, s. 23. „Die Fragen bleiben dieselben, der Fragebogen blieb unverändert. Es blieb dieselbe Machtlosigkeit Kassandras. In dem Erstling «Komposition» aus dem Jahre 1930 verwandelt sich die Kirche, das Gotteshaus, in ein Theater. Nach Jahren wird uns der Dichter denselben Prozess, der aber in die entgegengesetzte Richtung verläuft, darstellen: In dem Gedicht «*Oeconomia divina*» aus dem Jahre 1974 wird die Welt – *theatrum mundi* – in ein Gotteshaus umgestaltet, das leider mit dem Schweigen Gottes, der die Menschen wirken und schlussfolgern liess, erfüllt ist...”. Tamże. Por. t e n z e, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 1994, s. 66–67.

Zrzucali suknie na placach żeby sądu wzywała ich nagość.  
 Ale na próżno tęsknili do grozy, litości i gniewu.  
 Za mało uzasadnione  
 Były praca i odpoczynek  
 I twarz i włosy i biodra  
 I jakiegokolwiek istnienie”<sup>67</sup>.

### c. Misterium Syna

Najśłynniejszym bodaj wierszem chrystologicznym Miłosza jest utwór pt. „*Im więcej*” (Berkeley, 1962 rok). Siła i mądrość chrześcijaństwa – twierdzi poeta – pochodzą ze „słabości” Wcielonego Boga i z „głupstwa krzyża” (1 Kor 1, 18–25). To punkt ciężkości wewnętrznej logiki Tajemnicy Męki Boga-Człowieka. Stąd też bierze się najgłębiej pojęty antropocentryzm chrześcijaństwa, którego Bóg „nie jest jednym z nas w chwilach naszej pychy i chwały, ale jednym z nas w nieszczęściu, w niewolnictwie, w strachu przed śmiercią”<sup>68</sup>, a „godzina, kiedy zgodził się przyjąć torturę, pokonuje czas, wieki przemian, mijające cywilizacje są drobne, krótkotrwałe, i jakiegokolwiek jałowizny z cementu, szkła i metalu nie uczynią człowieka różnym od tego, do jakiego kierował wezwanie w Galilei”<sup>69</sup>. Dlatego też „On ma prawo nadal głosić: «jestem miłością»”<sup>70</sup>. Dlatego również – jak w poniższym wierszu<sup>71</sup>, lapidarnym, pełnym surowego piękna i prostoty, ale i „gwałtowności opowiedzenia się”<sup>72</sup> – „znieważony” jest, „zaiste, Alfą i Omegą”<sup>73</sup>, kamieniem węgielnym „tej hierarchii wartości, której wszystko i jako Polska i jako Zachód Łatyński zawdzięczamy”<sup>74</sup>:

„Im więcej razy na dzień jesteś znieważony,  
 Im śmieszniejsze na ciebie wkładają korony  
 I krzyczą urągając: pokaż swoją siłę,  
 Albo liczą cię między pamiątki niebyłe,

<sup>67</sup> W II, s. 196.

<sup>68</sup> WNZ, s. 64.

<sup>69</sup> Tamże, s. 64–65.

<sup>70</sup> Tamże, s. 65.

<sup>71</sup> W II, s. 171.

<sup>72</sup> „(...) za pewną postawą, za pewną wartością, która właściwie nie została w ogóle w wierszu nazwana wprost. A przecież jej obecność w króciutkim, lapidarnym tekście rysuje się tak wyraźnie. (...) wiersz ujawnia postawę odnoszącą się przede wszystkim do Boga, ale zarazem typową w poezji Miłosza”. *M i o d o Ń s k a - B r o o k e s*, dz. cyt., s. 130.

<sup>73</sup> W II, s. 171.

<sup>74</sup> *Cz. Miłosz, Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*, oprac. K. Piwnicki, Warszawa 1985 [dalej skrót: Posz], s. 21. Kontekst tej myśli (pochodzącej z napisanego w roku 1939 eseju pt. „Dystans spojrzenia”, Posz, s. 20–21) jest następujący: „W znanym, nikczemnym zdaniu Goebbelsa: «Jak umarł Planetta? Krzycząc: heil Hitler i niech żyją Niemcy! Jak umarł Chrystus? Łzawiąc się na krzyżu» zamyka się światopogląd nie tylko dzisiejszych Niemiec, ale być może symbol etyki wielu społeczeństw, podstawiających wartości urojone na miejsce tej hierarchii wartości” – o której mowa w cytacie wplecionym w tekst główny, a którą uobecnia Ukrzyżowany Chrystus.

Im więcej żalu, drwiny, gniewu, oskarżenia,  
 Bo słowo twoje z miejsca nie ruszy kamienia,  
 Tym bardziej pewnym mogą być tego jednego:  
 Że ty jesteś, zaiste, Alfą i Omegą”<sup>75</sup>.

Synteza teologii Wcielenia z teologią Krzyża nie jest jednak w twórczości Miłosza – zwłaszcza w jej wczesnych fazach – ani tak prosta, ani tak oczywista<sup>76</sup>. Jest raczej kierunkiem wewnętrznego dojrzewania, „błyszczącym punktem” na horyzoncie myślenia i życia. Przypomnijmy jedną z głównych tez *Ziemi Ulro*: „Nieludzkość świata (...) może być złagodzona, jeżeli Bóg otrzyma rysy ludzkie”<sup>77</sup> – jako współcierpiący. Ta prawda jest stale otwartą szansą zobaczenia w życiu i świecie kształtu Sensu.

#### d. Misterium Ducha Świętego

Przejdźmy do pneumatologii obecnej w poezji Noblisty. W roku 1961, w Berkeley, Miłosz pisze „*Veni Creator*”, wiersz, który został włączony do opublikowanego w osiem lat później tomu *Miasto bez imienia*<sup>78</sup>. Utwór ten, utrzymany warsztatowo w tonacji wiersza nieregularnego (pozostającego jednak w granicach sylabotonizmu)<sup>79</sup>, nawiązuje wyraźnie (tytuł, wers pierwszy) do zakorzenionego w tradycji Kościoła starożytnego ła-

<sup>75</sup> W II, s. 171. „(...) każde zaprzeczenie, każda obraza, krzywda i oskarżenie, każdy gniew zwrócony przeciw ładowi i prawdzie, przeciw zasadności istnienia, a więc przeciw Bogu nie tylko potwierdza byt boski, ale zaświadcza obecność Boga i Jego kontakt z człowiekiem. Wyrażana tak postawa, gwałtowne opowiedzenie się «za», jest dla mnie porównywalne z postawami, jakie w pewnych okresach swego życia manifestował Mickiewicz, a których ślady znajdujemy w licznych notatkach i korespondencjach kolegów i przyjaciół Polaka-Litwina. Tak jak Mickiewicz kiedyś, tak i Miłosz dzisiaj jest świadomy, że gwałtowna manifestacja wiary wbrew wszystkiemu może być przez ludzi potraktowana jako szaleństwo, zgorszenie dla innych, jako postawa człowieka nie umiejącego właściwie ocenić sytuacji, więc ratującego się od rozpaczliwą wiarą stawianą jak bicz nad samym sobą. Oczywiście dla Miłosza nie jest to żaden bicz, jest to najbardziej sprawdzalna i najpowszechniej obecna w dziejach kultury ludzkiej potrzeba człowieka. Równie powszechna i mocna jak pokusa wolności od wiary, jak pokusa niezafalszowanego, świadomego i konsekwentnego ateizmu”. Miódowska-Brookes, dz. cyt., s. 131.

<sup>76</sup> Trudno na przykład nie zgodzić się z przenikliwą opinią K. Dybciaka (*Pieśń*, w: *Trzy zimy. Głosy o wierszach*, red. R. Górczyńska, P. Kłoczowski, Londyn 1987 [dalej skrót: TZGW], s. 68): „jakże inaczej przebiegałaby światopoglądowa ewolucja Miłosza (zapewne oszczędzając mu wielu cierpień duchowych), gdyby w młodości harmonijnie połączył on dwa główne nurty autentycznie chrześcijańskiej myśli: teologię Krzyża z teologią Wcielenia ukazującą sakralny wymiar ludzkiej historii, cielesności i pozaludzkiej natury. Dopiero znacznie później uda się autorowi «Świata» i «Hymnu o Perle» połączyć pochwałę stworzenia z przeżyciem zjednoczenia się z Osobą stwórczą i odkupicielską. Na tym zresztą, moim zdaniem, polega wyjątkowa pozycja Miłosza we współczesnej poezji światowej, że potrafi on być wyrazicielem wspaniałości i boskości bytu mimo wewnętrznych konfliktów i wielości wymiarów”.

<sup>77</sup> ZU, s. 223.

<sup>78</sup> W II, s. 149.

<sup>79</sup> St. Bałbus, „*Pierwszy ruch jest śpiewanie*” (*O wierszu Miłosza – rozpoznanie wstępne*), w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków–Wrocław 1985 [dalej skrót: PM], s. 492–493. Por. *Słownik terminów literackich*, oprac. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa i in., red. J. Sławiński, Wrocław 1988<sup>2</sup> [dalej skrót: STL], s. 569–570.

cińskiego hymnu na Uroczystość Zesłania Ducha Świętego<sup>80</sup>. Jednak wbrew „cytatowym” wręcz sugestiom „*Veni Creator*” nie jest ani kontynuacją, ani parafrazą, ani też „jeszcze jedną, współczesną postacią szacownego hymnu”<sup>81</sup>:

„Przyjdź, Duchu Święty,  
zginając (albo nie zginając) trawy,  
ukazując się (albo nie) nad głową językiem płomienia,  
kiedy sianokosy, albo kiedy na podorywkę wychodzi traktor  
w dolinie orzechowych gajów, albo kiedy śniegi  
przywalają jodły kalekie w Sierra Nevada.  
Jestem człowiek tylko, więc potrzebuję widzialnych znaków,  
nużę się prędko budowaniem schodów abstrakcji.  
Prosiłem nieraz, wiesz sam, żeby figura w kościele  
podniosła dla mnie rękę, raz jeden, jedyny.  
Ale rozumiem, że znaki mogą być tylko ludzkie.  
Zbudź więc jednego człowieka, gdziekolwiek na ziemi  
(nie mnie, bo jednak znam co przyzwoitość)  
i pozwól abym patrząc na niego podziwiać mógł Ciebie”<sup>82</sup>.

„*Veni Creator*” pod względem genologicznym jest wprawdzie poetycką modlitwą (jedną z nielicznych w dorobku Miłosza<sup>83</sup>), ale – analogia do odwrotności zasady „*lex orandi, lex credendi*” wydaje się tu oczywista – „prawo wiary” stanowi niewątpliwie fundament i źródło „prawa modlitwy” wypełniającej utwór. Podmiot liryczny wiersza, ten, który „prosi” („przyjdź”, „zbudź”) i „pragnie podziwiać”, modli się tak, jak wierzy<sup>84</sup>. Przesłanie ściśle teologiczne wysuwa się na plan pierwszy, stanowi „kręgosłup” poetyckiej modlitwy.

A jest to przesłanie, by tak rzec, wielce symptomatyczne dla religijnego wymiaru dzieła literackiego Miłosza, charakterystyczne tak pod względem treści teologicznej, jak i jej artykulacji, czyli pod względem jego (przesłania) wyrażenia – „literackiego wyznania”<sup>85</sup>. Oto bowiem – posłużmy się już w tym momencie terminologią teologiczno-dogmatyczną – na planie pneumatologii zostaje zarysowana eklezjologia o wybitnie antropocentrycznym kształcie i punkcie ciężkości<sup>86</sup>. Jeszcze

<sup>80</sup> „(...) który już w XIX w. został po raz pierwszy przełożony na język polski, później zaś był wielokrotnie tłumaczony i parafrazowany przez kolejne pokolenia pisarzy”. M. Mi c h a ł o w s k a, „*Veni Creator*”. *Teologia poetów*, „List” 8 (1991) nr 5, s. 24.

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> „*Veni Creator*”, W II, s. 149.

<sup>83</sup> MW I, s. 108–109.

<sup>84</sup> Por. KKK 1124.

<sup>85</sup> Por. interpretację (chybioną) utworu w wykonaniu B. Zelera (*Teofania we współczesnej liryce polskiej*, Bielsko-Biała 1993, s. 151). I rozdarcie, i sprzeczność to, owszem, cechy charakterystyczne dla teologicznych treści dzieła Miłosza. Ale akurat „*Veni Creator*” jest utworem wyjątkowo „mało rozdartym” i „mało sprzecznym”. Wręcz przeciwnie: spójnym i jednoznacznym – na tle całości teologicznego wymiaru poezji Noblisty.

<sup>86</sup> Jest to zresztą układ (a wcześniej: sposób myślenia i postrzegania tej problematyki) zgodny

jedna wersja „inkarnacyjnej optyki” w rozumieniu rzeczywistości. Duch Święty pomaga rozumieć nadprzyrodzone przez przyrodzone. *Per visibilia ad invisibilia...*

## VI. TEO-LOGICZNA TOŻSAMOŚĆ POLSKIEJ LITERATURY

Literatura jako prawda – to teza Solżenicyna<sup>87</sup> i (wcześniej) kardynała Newmana<sup>88</sup>. Literatura służy prawdzie, kiedy jest świadectwem, kiedy przyobleka szatę słowa jako *he martyria tes pisteos, testimonium fidei*<sup>89</sup>. **Teologiczny aspekt problematyki Boga we współczesnej polskiej poezji**, różne jej oblicza i wymiary: poezja ściśle religijna (kiedy religia chrześcijańska staje się elementem konstytutywnym wierszy (jak u ks. Jana Twardowskiego; poezja dramatycznie i najgłębiej przeżytego nawrócenia (jak u Anny Kamieńskiej), poezja bliska chrześcijaństwu przez wymiar humanistyczno-aksjologiczny (jak u Zbigniewa Herberta), poezja pozornie laicka, a jednak wierna podskórnie ewangelicznemu przesłaniu *duc in altum*, ze stale rosnącym na jej obrzeżach wymiarem metafizycznym (jak u Stanisława Barańczaka); poezja tworzona – jakże to typowo polskie, jeśli brać pod uwagę poziom i skalę zjawiska (!) – przez księży-poetów<sup>90</sup>.

Teologiczny aspekt problematyki Boga we współczesnej polskiej poezji ... Wiara, która nie wchodzi (nie kształtuje jej, nie współtworzy) w kulturę, jest wiarą źle przemyślaną i źle przeżytą – naucza Jan Paweł II. A z drugiej strony podstawowym przesłaniem europejskiego teatru dramatycznego – tak przynajmniej rozumie je i interpretuje profesor Irena Sławińska – jest teza Norwida, iż „Europa bękarcia” to „Europa przeciw-chrześcijańska”. Jeśli istnieje zbawienie (!), to musi ono być chrześcijańskie (!) – to inne wysłowienie tego samego przesłania<sup>91</sup>. Czym byłaby Europa, tak naprawdę – jako przestrzeń duchowa, jako oj-

z propozycją *Katechizmu Kościoła katolickiego*. Na przykład w KKK (s. 726–727) paragraf mariologiczny (§ 6: Maryja – Matka Chrystusa, Matka Kościoła) jest częścią artykułu eklezjologicznego (Art. 9: „Wierzę w święty Kościół powszechny”), który to artykuł jest z kolei fragmentem rozdziału pneumatologicznego (III: „Wierzę w Ducha Świętego”).

<sup>87</sup> J. Seifert, *Literatura jako prawda. O życiu i dziele Aleksandra Solżenicyna (Laudacja)*, tłum. J. Merecki, „Ethos” 6 (1993) nr 4, s. 147–155.

<sup>88</sup> J. H. Newman, *Idea uniwersytetu*, Warszawa 1990, s. 294–301.

<sup>89</sup> J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 91–97; tenże, *Literatura piękna jako „he martyria tes pisteos”. Elementy teorii i praktyki*, w: *Męczennicy Podlasia w świetle współczesnej nauki*, red. M. Z. Stępałak, Siedlce 1995, s. 169–191.

<sup>90</sup> S. Sawicki, *Sacrum i kultura* (rozmowa, T. Soldenhoff), „Ethos” 5 (1992) nr 4, s. 174; por. tenże, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologicznoliterackie*, Lublin 1994; tenże, *Granice sakralnych interpretacji literatury*. [mpps].

<sup>91</sup> J. Sławińska, *Okrutna nadzieja w teatrze współczesnym*, „Akcent” 17 (1996) nr 1(63), s. 169–173. Por. J. Dudek, *Poeeci polscy XX wieku*, Kraków 1994; U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996 (Eco prowadzi tu błyskotliwą dysputę z Richardem Rorty, Jonathanem Cullerem i Christine Brooke-Rose); *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego* (książka będąca owocem sesji naukowej: Warszawa, 24–25. II. 1995 r.).



czyzna i kolebka – bez Kościoła? Niczym. Albo też jednak czymś: nieokreślaną „dzikością serca”, w dziedzinie kultury – zbiorem tandetnych pulp fiction. Pod tą tezą podpisałby się nawet Fryderyk Nietzsche...

Tej prawdy właśnie polska poezja jest wiarygodnym świadkiem. Jest to też świadek – na dziś i na jutro – wymagający. Czego? Właśnie obecności problematyki Boga w arteriach swoich wersetów, jeśli mają one być życiodajne. W czerwcu 1995 r. tak funkcję poezji określił u progu III tysiąclecia St. Barańczak: „Poezja to być może nic innego jak głos, przypominający nam, że zawsze jesteśmy czymś więcej niż to jedno znaczenie i ta jedna funkcja, które chce nam nadać i do której chce nas przypisać otaczający nas świat, świat upraszczających generalizacji i redukcji, świat topornych podziałów i manipulowanych nienawiści. Bardzo być może, że i w przyszłości nic się w tym świecie «nie zdarzy za sprawą poezji». A jednak – «ocalić» w nim cokolwiek ludzkiego potrafi tylko ona. «*Poezja i dobroć*» i więcej nic”<sup>92</sup>.

„Ocala” tu poezja (i zawarta w niej teologiczna problematyka) w sensie jak najbardziej teologicznym. Niedaleko stąd bowiem do przestrzeni klasycznie soteriologicznej. Oto tekst, który stał się integralną częścią do jednej z najważniejszych książek na temat polskiej literatury końca XX wieku<sup>93</sup>. Słowa Maximusa z Tyru w adaptacji Miłosza, stanowiące centralną część utworu pt. „*Zapisane wczesnym rankiem*” (Berkeley, 1967 rok):

„Bóg sam  
ojciec  
i uczyniciel  
wszystkiego co jest  
starszy  
niż słońce  
albo niebo,  
większy niż  
czas  
i wieczność,  
niż cały potok  
bytu,  
nie do nazwania jest  
przez prawodawcę,  
nie do wymówienia  
przez żaden głos,  
nie do ujrzenia  
przez żadne oko.  
Lecz my,  
niezdolni będąc  
pojąć

<sup>92</sup> S. Barańczak, *Niewygodny świadek*, „Rzeczpospolita” 1995 z 10–11 VI, s. 14.

<sup>93</sup> Cz. Miłosz, *Prywatne obowiązki*, Paryż 1985<sup>3</sup>.

jego istoty,  
używamy pomocy  
dźwięków  
i imion  
i obrazów,  
kutego złota  
i kości słoniowej  
i srebra,  
roślin  
i rzek,  
górskich  
szczytów i  
strumieni,  
tęskniąc do  
wiedzy o nim,  
i w naszej  
słabości  
nazywając wszystko  
co jest  
piękne  
na tym świecie  
według jego  
natury –  
tak właśnie jak się przydarza  
ziemskim kochankom.  
Dla nich  
najpiękniejszym widokiem  
będą same  
rysy twarzy  
ukochanego,  
ale ucieszy ich też  
pamiątka,  
widok liry,  
małej włóczni,  
krzesła być może,  
albo bieżni,  
czegokolwiek  
na świecie  
co przypomina im  
o ukochanym.  
Po cóż bym miał  
dalej badać  
i sądy wygłaszać  
o wizerunkach?  
Niech ludzie wiedzą

co jest boskie,  
uczynicie tak  
aby wiedzieli:  
to wszystko.  
Jeżeli Boga  
przywodzi na myśl  
Grekowi sztuka Fidiasza,  
Egipcjaninowi  
cześć oddawana zwierzętom,  
innemu człowiekowi  
rzeka,  
jeszcze innemu  
ogień,  
nie gniewa mnie  
ich niezgoda;  
byleby wiedzieli,  
byleby kochali,  
byleby pamiętali”<sup>94</sup>.

Ma bez wątpienia rację tłumacz i interpretator tego antycznego tekstu włączonego w najpiękniejsze karty polskiej literatury współczesnej, że „potężna (...) radość chwalczy widzialnych rzeczy” wykracza poza obszar ograniczony „intencją i uzasadnieniem”<sup>95</sup>. I tak literatura piękna spotyka się w tych tekstach z teologią na najgłębszym z możliwych poziomów i w przestrzeni tajemnicy otwartej na Boga.

Z jednej strony bowiem „teologiczność” („wbrew pozorom absolutne centrum współczesnej problematyki intelektualnej”<sup>96</sup>) poezji i prozy (tej ostatniej należałoby poświęcić osobne studium) wzbogaca literaturę współczesną – pogłębia problemowo, inspiruje tematycznie. Z drugiej zaś „literackość” teologicznej refleksji stanowi szansę – choćby genologiczno-językową, a na pewno nie tylko – dla dzisiejszej teologii, poszerzając paletę jej środków wyrazu, konfrontując jej dorobek ze światem sztuki słowa. Jeśli dążymy – na przykład z ewangelizacyjnych względów, a to już niemało – do kulturowej syntezy, jeśli jesteśmy „ekumenicznie” przekonani o tym, że teologia naprawdę żyje w organizmie sztuki (i że sztuka teologię „odżywia”, wspierając jej wysiłki twórczymi impulsami) i że może, a nawet powinna tam (też) żyć, to teologia „literacka” i teologiczna refleksja nad tym fenomenem mogą stanowić dwa skrzydła tego „ekumenicznego” procesu, dwa „kamyki” do postulowanej mozaiki-syntezy.

Rzecz to zresztą interesująca i ważna: językiem, w którym głównie wyrażała się polska myśl teologiczna, jest literatura piękna. Podsta-

<sup>94</sup> W II, s. 132–134; PO, s. 162–164.

<sup>95</sup> „Zapiskane wczesnym rankiem”, W II, s. 132, 134.

<sup>96</sup> K u b i a k, *Poezja Czesława Miłosza*, TP 48 (1994) nr 23, s. 9.

wowym „polskim” sposobem uprawiania teologii była w naszych dziejach teologia „literacka”. Literatura polska – brzmi teza S. Sawickiego – „jest szczególnie wdzięcznym dla interpretacji «miejscem teologicznym»”. W niej głównie jest do odczytania polska myśl teologiczna – ze zdarzeń, postaw, gnom, refleksji, listów”<sup>97</sup>. Pogląd literaturoznawcy potwierdza teolog, A. Zuberbier: literatura polska stanowi „(...) *locus theologicus* niemożliwy do pominięcia, gdy chce się zrozumieć polską teologię. I to nie tylko jej historię, lecz i nasze dzisiejsze myślenie teologiczne”<sup>98</sup>. Stąd postulat metodologiczny wysuwany w badaniach nad tożsamością polskiej teologii: „(...) chcąc lepiej poznać polską myśl teologiczną, trzeba badać przede wszystkim literaturę pozaprofesjonalną”<sup>99</sup> (Bogurodzica, żywoty świętych, kroniki, kazania Skargi<sup>100</sup>, a głównie dzieła wieszczów romantyzmu, „epoki teologicznych tez przenoszonych w literaturę”<sup>101</sup>). Nieprzypadkowo R. E. Rogowski broni oryginalności polskiej teologii, sięgając do utworów Juliusza Słowackiego<sup>102</sup>, a J. Salij twierdzi, „że największym teologiem polskim jest Cyprian Norwid”<sup>103</sup>. Stajemy więc wobec zjawiska nie wymagającego w świetle naszych badań subtelnych komentarzy. Oto teologia narodu, od tysiąca lat chrześcijańskiego, wyraża się głównie poza obszarem uczonych dzieł, w formie teologii „literackiej”. Przed kilkoma miesiącami (wiosną 1996 r.) możliwe było opublikowanie książki pt. *Modlimy się słowami poetów polskich*<sup>104</sup>. Zaiste niedaleko od poezji do modlitwy, od słowa do Słowa... Choć na pewno należy widzieć tę relację (słowo literackie – Słowo Boże) bez tanich uproszczeń i dydaktycznej naiwności. Za to w całej jej głębi – owocu nieprostej jedności.

Wydaje się, że ze szczególną wyrazistością wyrażają ją słowa – jakby echo wcześniejszych o sto lat esejów kardynała Newmana – z wiersza Miłosa pt. „*Odległość*”, słowa skierowane do Boga:

„Może to prawda, że Ciebie w skrytości kochałem”<sup>105</sup>.

<sup>97</sup> Jest to myśl „skierowana ku wcieleniu wiary, świadczeniu całym sobą, myśl o etycznym i społecznym nachyleniu, szczególnie uwrażliwiona na godność i wartość człowieka w ludzkiej wspólnocie”. S a w i c k i, *Ethos polskiej literatury...*, s. 3.

<sup>98</sup> Sprawozdanie, w: *Chrześcijaństwo a kultura polska. V Kongres Teologów Polskich, Lublin 14–16 IX 1983*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Lublin 1988 [dalej skrót: ChaKP], s. 142.

<sup>99</sup> J. T y r a w a, *W poszukiwaniu tożsamości teologii polskiej*, w: *Szkice o teologii polskiej*, red. St. C. Napiórkowski, Poznań 1988, s. 131.

<sup>100</sup> Z u b e r b i e r, Sprawozdanie, s. 142; W. Ł y d k a, A. Z u b e r b i e r, *Teologia w Polsce*, w: *Szkice o teologii polskiej*, s. 176. Sytuację teologii polskiej w w. XVI następująco opisuje Tyrawa (art. cyt., s. 131): „(...) środowisko akademickie stanowi zaledwie jeden z wielu i to stosunkowo wąski nurt myśli teologicznej (...), gdy tymczasem teologiczny nurt pozaprofesjonalny jest bardzo bogaty w różnorodność swojej treści i nowatorskość stawianych problemów”.

<sup>101</sup> E. B i e Ń k o w s k a, *Powieść i teza*, „Znak” 30 (1978) nr 7–8, s. 1008. Por. J. S a l i j, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983, s. 153–242 (Teologia w literaturze).

<sup>102</sup> „Wszystko przez Ducha i dla Ducha...” *Słowacki jako teolog i mistyk*, „Collegium Polonorum” 11 (1987) t. IX, s. 119.

<sup>103</sup> *Teologia Anny Kamieńskiej*, TP 29 (1975) nr 10, s. 4.

<sup>104</sup> Red. A. Koszorz, wyb. M. Wiśniewska, Warszawa 1996 (Verbinum, Wyd. Księży Werbis-tów).

<sup>105</sup> Cz. M i ł o s z, „*Odległość*”, HP, s. 49.

I wyznanie osobiste, na pograniczu dyskursu i modlitwy, i miłość, której żar jest studzony dyskrecją formy, są nieodzownymi elementami każdej prawdziwej i pięknej **t e o l o g i i**.

## **THEOLOGICAL ASPECT OF THE PROBLEM OF GOD IN MODERN POLISH POETRY**

(AGAINST A BACKGROUND OF WORLD-WIDE TRENDS OF BELLES-LETTERS IN THE LATTER PART OF THE XXTH CENTURY)

### Summary

The relationship „theology – belles letters” has its rich history. Having experience of common roots (in the word), stages of co-operation and mutual distrust, reluctance the end of the second millenium can be time of „renewing a covenant”. In XX century Polish literature is a good example of practising many threads of so-called literary theology. Being inspired most often – but not only by the poetry written in English, modern Polish poetry includes thematic-problem ranges (aksjology, a figure of paradox, metaphysics). It is in such ranges that theology in belles-lettres can be found. The works of Herbert, Twardowski and Miłosz these are the signs of such a phenomenon. It is in such a way that the „theo-logical” identity of modern Polish art of the word has been achieved.